19e ANNÉE (2e SÉRIE). No 11 18 MARS 1897

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

ÉTUDE SUR L'EXÉGÈSE RATIONALISTE

(Deuxième article)

II. — Les preuves de la théorie rationaliste

Dans l'article précédent (no 8), nous avons tâché d'exposer, aussi complètement et aussi loyalement que possible, le système biblique de l'Allemagne contemporaine. Ce travail d'exposition ne pouvait être qu'un préambule : la partie principale est évidemment l'exposé des preuves. Quelque invraisemblable que puisse paraître une théorie, il faut s'y soumettre, si elle est véritablement prouvée ; mais aussi, quelles que soient les sympathies qu'elle inspire, elle reste à l'état de fantaisie, ou au moins d'hypothèse, si ses preuves sont insuffisantes.

La théorie nouvelle prétend être de la science : ses auteurs nous le déclarent à toutes les lignes. Inutile d'accumuler les citations ; cela est chez eux non seulement une prétention, mais, on peut dire, une affectation. — De la science, cela suppose des preuves scientifiques. Nous allons étudier ces preuves.

Ces preuves, elles ne sont pas, il faut l'avouer, extrêmement faciles à saisir. La plupart des auteurs ne les donnent pas, ils les supposent. Ils font un peu, si l'on peut comparer ensemble des gens si dissemblables, comme certains commentateurs catholiques qui s'appuient partout sur le dogme de l'inspiration et ne se préoccupent pas de l'établir. De même nos rationalistes : leur dogme à eux, c'est que la Bible est un composé de pièces et de morceaux, rédigé, et, suivant leur expression, *enchevêtré* à une basse époque. Ils font de longues et savantes dissertations pour fixer ces pièces, limiter ces morceaux, établir cette époque. En passant, ils ne manquent pas de donner un coup de patte aux conservateurs encroûtés qui défendent encore la vieille tradition. Mais le principe même, ils ne le discutent pas.

Reuss et Kuenen essaient bien de faire une démonstration ; c'est même en partie pour cela que nous les avons pris pour guides dans cette étude. Nous recueillerons, nous analyserons avec soin leurs arguments ; ces arguments sont tellement maigres et présentés avec un tel sans-gêne qu'on voit bien qu'ils ne disent pas tout, et que ce qu'ils disent n'est pas le principal. En y ajoutant ce que nous avons pu glaner çà et là dans nos lectures, et les rapprochements, les éclaircissements qu'ont pu nous fournir nos réflexions, nous pourrons présenter à nos lecteurs, — ce que personne, croyons-nous, n'a encore fait, — un exposé complet des preuves de la nouvelle Exégèse.

Nous ramènerons toutes ces preuves à trois chefs :
I. Preuve tirée du système lui-même ;
II. Preuve tirée de la langue et du style du Pentateuque ;
III. Preuve tirée des difficultés que présente le livre lui-même.
Je ne crois pas qu'il y ait autre chose.

I. — PREUVE TIRÉE DU SYSTÈME LUI-MÊME

La première, et principale preuve du système allemand, on peut dire en toute vérité que c'est, — j'en demande pardon aux lecteurs qu'a frappés le découpage baroque exposé dans le premier article, — c'est le système lui-même.

Cela demande explication.

Ce système considéré en gros, et, pour ainsi dire, par le dehors, a deux grandes, deux frappantes qualités : il est d'abord foncièrement rationaliste, il est ensuite extrêmement savant. Une de ces qualités soutient l'autre, et la réunion des deux forme un ensemble auquel nos contemporains ne savent pas résister.

1. D'abord il est, comme nous l'avons vu, rationaliste dans son fond. Or, de nos jours la mode est au rationalisme. Le public n'accepte plus guère le surnaturel, sinon comme symbole, comme poésie. Toute doctrine qui permet de s'en passer est bien reçue. Si c'est Moïse qui a composé le

livre qu'on lui attribue, à l'époque que l'on croit, dans les circonstances que le catéchisme nous enseigne, c'est le miracle, c'est le surnaturel installé au milieu de l'histoire. Non seulement les détails de la révélation mosaïque sont, naturellement parlant, impossibles et incroyables, mais le fait même de cette révélation est absolument contraire aux lois historiques du développement de l'humanité. Or aujourd'hui on ne peut croire tout cela : pour le prendre au pied de la lettre, il faut être aveugle, rétrograde, c'est bon pour des enfants.

Et ce ne sont pas seulement les incrédules qui parlent ou qui pensent ainsi, c'est un peu tout le monde. Cela est, pour ainsi dire, dans l'air. Un ecclésiastique, vénérable par ses mœurs, et considérable par ses dignités, me disait dernièrement : « Enfin, voyons, entre nous, croyez-vous encore réellement au serpent qui parle à Eve, aux murs de Jéricho qui s'écroulent au son des trompettes, au soleil qui s'arrête au commandement de Josué ? Evidemment, mon cher, ce sont là, non pas des contes, — parlons avec respect, — mais des mythes, des symboles... »

Combien de gens en sont là ! Nos ancêtres croyaient sans hésiter que des murs peuvent tomber subitement, et un jour se prolonger du double, s'il plaît à Dieu de le vouloir. Saint Thomas d'Aquin et Bossuet n'étaient pas des idiots ; ils n'avaient jamais, pas plus que nous, entendu parler des serpents ni vu des murailles tomber au bruit des trompettes : mais ils se disaient, fort tranquillement et sans aucune répugnance, que Dieu peut faire ces choses, et, puisqu'ils les trouvaient dans le récit inspiré, qu'il les a faites.

Qu'est-il arrivé depuis ? Je ne sais, mais le fait est que nous n'avons plus la même simplicité ni la même tranquillité.

Or les théories allemandes satisfont pleinement ces instincts rationalistes ; elles fournissent un moyen facile, direct, universel, de supprimer tout surnaturel dans l'Histoire Sainte. Le reproche que nous leur faisions, dans l'article précédent, d'ébranler la foi à la Bible, est pour beaucoup de gens une présomption en leur faveur.

Et comme, avec cela, les nouveaux docteurs sont fort respectueux en parole ; comme ils font profession de christianisme ; comme ils déclarent que la Bible est toujours pour eux la parole de Dieu, — instincts rationalistes et habitudes religieuses, tout est satisfait à la fois.

Est-il étonnant qu'un tel système soit séduisant pour des hommes du XIXe siècle ?

2. Mais s'il n'était que séduisant, il ne pourrait triompher. Il lui faut autre chose encore pour convaincre. Ce qui emporte la conviction, c'est qu'en même temps il est savant, très savant.

Le rationalisme est l'attrait, la science est la garantie.

Le fait de la science des nouveaux exégètes est palpable, écrasant. Jamais peut-être plus d'érudition n'a été consommée sur un sujet quelconque. Le travail accumulé ici, pour me servir d'une expression usitée en mécanique, est quelque chose de colossal.

Ce vieux texte biblique, étudié à fond depuis tant de siècles, nos docteurs l'ont repris tout à nouveau dans le dernier détail, et l'ont fait passer à l'alambic de la patience allemande. Les rabbins qui avaient compté toutes les lettres du texte sacré, qui savaient quelle est celle qui se trouve juste au milieu de la Bible, sont égalés, peut-être dépassés, quoique à un autre point de vue. Il ne s'agit plus d'études graphiques, mais critiques ; on ne se préoccupe plus de compter les mots, mais de les analyser, de les distribuer, de fixer leur auteur, leur date, le rôle qu'ils jouent chacun dans l'ensemble. Deux ou trois générations de savants ont épuisé leur vie à ce labeur. Toutes les combinaisons ont été proposées, examinées, acceptées ou rejetées.

La Bible hébraïque contient environ treize cents pages, chaque page de quinze à vingt versets, chaque verset une douzaine de mots hébreux en moyenne. Eh bien, il n'y a pas un verset, j'ose dire pas un mot, qui n'ait été étudié, disséqué, comparé, catalogué, étiqueté et définitivement classé. Chacun de ces mots a son histoire, ses discussions spéciales, sa place dans la controverse ; vous ne pouvez en citer un seul sans trouver aussitôt tout le bataillon des exégètes, armé de pied en cap, prêt à l'attaque et à la défense sur toutes les difficultés que vous faites à propos de ce mot, et même sur toutes celles que vous ne faites pas et que vous pourriez faire.

Souvent les réponses sont faibles, toujours le parti-pris est visible, le rôle de l'imagination excessif, l'absence de bon sens, d'esprit pratique, frappante : mais le résultat est gigantesque. Cette armée de versets et de chapitres, rangés sous les bannières de P, de J, de E, de D, etc..., elle marche, souvent par force et à contre-cœur, mais elle marche. On est ébloui, comme frappé de vertige devant ce prodigieux amas de notes, de renvois, d'observations, de dissertations.

Et quand on se dit que cette construction immense, fruit d'un siècle de labeur opiniâtre, est acceptée comme chose démontrée et inébranlable par une quantité de savants de premier ordre, on se demande malgré soi s'il est possible que tant d'efforts aient abouti au néant.

Donnons un petit exemple de cette érudition germanique, massive et imposante ; il n'y a rien de plus propre à rendre sensible un fait ou une théorie.

Je prends encore une fois l'histoire de l'Echelle de Jacob, citée dans l'article précédent. J'ai ainsi l'avantage, d'abord de citer textuellement un des représentants les plus autorisés de l'Ecole nouvelle, Dillmann ; et ensuite de présenter son texte dans une traduction qui est au-dessus de tout soupçon [1].

[1] Halévy, *Revue Sémitique*, Avril 1896, p. 111 et 112.

Que le lecteur veuille bien ouvrir le livre de la Genèse, ch. xxviii, v. 10, et qu'il ait soin, à chaque renvoi indiqué par l'auteur, de se transporter à l'endroit cité. Il aura ainsi un échantillon de la science et du style de nos maîtres d'outre-Rhin.

10. Le morceau attache par les déterminations de lieu : *Mibehar-Shebah*[1] et *Haranah*[2], le verset 10 à xxvi, 23 et xxvii, 43, — et montre en *Iaheweh* et les promesses de 13 à 16, selon la teneur et l'expression (cf. xiii, 14 ; xvi ; xii, 3 ; xviii, 18) dans *Nitzab halaiv*[3] 13, *Peratz*[4] 14, *Adamah*[5] ib., la main de C.

Mais les versets 11, 17-22 ont *Elohim*, et pendant qu'on ne saurait penser à A comme auteur à cause de xxv 9-13, la référence prise dans xxi, 13 et xxxv 3-7 à ces versets prouve leur appartenance à l'écrit de B (Knob. Hupf. Bohm. Schrad. Wellh.) ; les expressions *Pegah be*[6] 11 (xxxii, 2), *Hashkim babboqer*[7] 18 (xx, 8 ; xxi, 14 ; xxii, 3) ainsi que la dîme, 22, et le songe 12 (xx, 3) le confirment.

D'après cela, R a lié ici une rédaction de B qui a sa pointe dans la sainteté de Béthel, de la pierre et du vœu de Jacob, avec une narration semblable de C qui relevait particulièrement la promesse de Dieu à Jacob.

Pour le verset 19ª, on peut douter à quelle source il peut être ramené : vraisemblablement aux deux, puisqu'il est indispensable dans l'une et dans l'autre ; notamment B suppose dans xxx, 13 ; xxxv, 3, le nom de Béthel déjà existant (contre Hupf.).

Par contre, le mot *Adamah* et la dispensabilité du verset 16 à côté de 17 défendent de faire dériver de B le verset 15.

Justement la juxtaposition des versets 16 et 17 prouve également qu'il y a deux sources combinées ensemble et non une narration de B remaniée par R ou par l'harmoniste JE (Kuen.). De plus la teneur du v. 16 est trop naïve pour R ou JE, et dans xxxiii, 13, il y a chez C une référence à xxviii, 14 (comparez aussi xxxii, 10, à xxviii, 15). Mais dans xii, 8, il y a chez C un lieu consacré près de Béthel, non Béthel même.

Le v. 19ᵈ vient de R. 21ᶜ est pris de C ou a été formé par R.

Voilà bien de la science allemande ! La clarté n'est pas le fort de ces Messieurs, et quoique le passage qu'on vient de lire ne soit pas particulièrement difficile pour ceux qui ont un peu l'habitude de l'exégèse nouvelle, peut-être plusieurs de nos lecteurs auront besoin de quelques explications.

L'auteur s'applique ici, comme partout, à partager le morceau entre les diverses sources imaginées par la nouvelle critique : on sait que tel est l'emploi à peu près exclusif de la docte existence de nos vénérables professeurs. Dillmann appelle A, B, C, R ceux que Driver et Kuenen désignent par les lettres P, E, J, JE (l'auteur du code sacerdotal, l'élohiste, le jéhoviste, le premier compilateur-enchevêtreur). Il nous donne ici ses raisons.

Les versets 10, 13, 14 sont l'œuvre de C : pourquoi ? Parce qu'ils contiennent deux déterminations de lieu, *Behar-Schebah* (Bersabée) et Haran, qui lui sont particulières, non en ce sens qu'il soit seul à connaître ces endroits, mais en ce sens qu'il a déjà parlé de Jacob comme se trouvant à Bersabée, ou devant aller à Haran, dans des versets (aussi isolés et aussi enchevêtrés que les autres) que la critique attribue à C. De plus les versets en question, 10, 13, 14, emploient le nom de *Jehovah*, et certaines expressions, comme *Nitzab halaiv*, *Peratz*, *Adamah*, qui ne se rencontrent que dans les versets attribués à C ; et enfin ils contiennent une nouvelle expression des Bénédictions (relisez les chapitres indiqués : xiii, 14 ; xvi ; xii, 3 ; xviii, 18).

Au contraire les versets 11 et 12 et les versets 17, 18, 19, 20, 21, 22 emploient le nom de *Elohim* ; et comme on ne peut les rapporter à l'auteur du Code sacerdotal A, à cause de xxi, 13 et de xxxv, 3-7, il faut en faire honneur à B : et tel est l'avis de Knobel, Hupfeld, etc...

Le lecteur attentif pourra continuer lui-même cette interprétation... Je m'arrête. Il ne s'agit pas cette fois d'apprécier et de discuter cette science ; ce sera, si le bon Dieu veut, pour le prochain article. Il s'agit seulement de la constater... et de l'admirer.

Laissons un moment de côté l'étrangeté du résultat, et considérons seulement le travail qu'il suppose. Dans une demi-page et sur douze versets, il y a plus de vingt citations, tirées de toute la Genèse, sept citations de critiques allemands, et plus de quinze autres remarques, sans référence formelle, mais qui représentent chacune une somme énorme d'observations, de rapprochements, d'études préparatoires !

Représentons-nous non pas douze versets, mais tout le Pentateuque, toute la Bible, annotée et épluchée ainsi tout du long, un mot après l'autre. Voilà l'œuvre colossale de la critique. Evidemment nous sommes en présence du travail d'un siècle entier.

Que fera le grand public devant cette érudition peu abordable, mais immense et sûre d'elle-même ? Il admirera bouche béante et croira de confiance. Bien peu de gens auront la patience de vérifier les textes et de suivre les raisonnements ; moins encore l'audace de s'insurger tout seuls contre une science si profonde et si unanime. L'opinion s'établira, — et l'on sait que l'opinion est souveraine, — que l'on a démontré sans réplique le caractère apocryphe et légendaire de l'histoire sainte. — D'ailleurs, c'est tout naturel et l'on s'y attendait.

Et le public intelligent et instruit, les savants de second ordre ? Ils seront plus frappés que les autres de cet énorme travail d'érudition qu'ils sont plus à même d'apprécier. En abandonnant les vieilles doctrines pour les nouvelles, qu'ils se croiront dispensés d'examiner à fond, ils penseront faire preuve de force d'esprit ; en faisant taire leurs scrupules, ils croiront rendre service à l'Eglise. Ils mettront leur application, leur pénétration, leur

[1] De Bersabée.
[2] A Haran.
[3] Se tint à côté. (Vulgate, *innixum*, v. 13).
[4] S'étendre.
[5] Terre. (L'hébreu a deux mots pour cette idée, et chaque rédacteur n'emploie que l'un des deux, d'après la nouvelle école.)
[6], [7] Se trouver à. Se lever matin. (Expressions que la critique attribue exclusivement à B.)

amour-propre à bien posséder le système à la mode, et à le plier aux exigences de l'enseignement catholique, — ou, trop souvent, à plier l'enseignement catholique à ses exigences.

N'avions-nous pas raison de dire que la principale preuve de ce système extraordinaire, c'est le système lui-même ?

Il y a d'autres preuves, nous l'avons dit, et nous ne les omettrons pas : preuves tirées de la langue, preuves tirées du texte. Mais, il n'est pas moins vrai que celle-ci est en fait la principale. Ce n'est pas après avoir discuté des textes que les lecteurs ordinaires, et même les gens instruits, se rendront ; ils sont convaincus d'avance par la grande autorité scientifique des nouveaux docteurs, et par les apparences raisonnables (c'est-à-dire : rationalistes) de la théorie. Comment révoquer en doute une doctrine qui est celle de vingt-trois universités allemandes, de tant d'hommes doctes en Hollande, en Angleterre, aux Etats-Unis, partout ? Ce n'est plus une théorie, c'est *la science*. S'attaquer à *la science*, c'est une entreprise insensée. — Encore une fois, c'est là le grand argument. Les autres ne viennent qu'après.

Et si tel est le point de vue du public, il est certain que celui de nos docteurs eux-mêmes n'est pas différent. Est-ce pour les mêmes raisons ? Ne serait-ce point par un sentiment secret de la faiblesse des autres arguments ? Je ne veux pas examiner cela. — Mais la chose est incontestable : l'argument tiré du système lui-même, sa vraisemblance intime, est pour eux comme pour les autres, — et plus que pour les autres, — le principal, celui qui est vraiment décisif.

Qu'on nous permette quelques citations, selon notre habitude.

Après avoir raconté les premières tentatives de la nouvelle Ecole biblique, Reuss continue :

« On finit par comprendre que le nœud de la question à résoudre se trouvait *non dans quelques phénomènes linguistiques*, *ou dans la difficulté d'expliquer certaines répétitions ou incohérences* que présentent les textes, et qui révèlent le concours de plusieurs mains dans la rédaction. *On s'en prit aux faits* mêmes qui en forment la substance, et on les examina à deux points de vue également importants. D'un côté, on étudia la nature des récits compris dans les livres mosaïques, et on *acquit la conviction* qu'il y avait là plus de poésie que de véritable histoire. On entrevit, *et on affirma* qu'il n'y avait rien de plus contraire à l'esprit de ces antiques récits, que de vouloir les rendre plus acceptables par une prétendue explication naturelle des miracles qu'ils racontent, méthode mise à l'ordre du jour par le rationalisme de ces temps-là. Et au lieu d'y découvrir comme autrefois des mémoires originaux remontant à une époque antérieure à la migration, ou au moins les traces du journal du prophète législateur, *on ne voulut plus y voir* que le résidu de traditions populaires, postérieures elles-mêmes de beaucoup à son époque et définitivement fixées par l'écriture, alors qu'il n'y avait plus moyen de les vérifier. On hasarda même le mot d'épopée nationale [1] .... »

Remarquons en passant ce parti pris calme, mais absolu, contre tout ce qui est surnaturel. Il n'y a point de miracles : c'est convenu. Le procédé *rationaliste* consistant à les expliquer un à un d'une manière naturelle, est abandonné. On y substitue un procédé nouveau, certainement plus facile, celui de rejeter l'ouvrage qui les rapporte tout entier parmi les légendes poétiques, d'en faire une *épopée nationale*. Cependant, quelles preuves apportera-t-on pour établir cette doctrine commode, mais inouïe jusqu'ici, même chez les *rationalistes ?* Sera-ce l'étude des *phénomènes linguistiques*, ou la difficulté *d'expliquer les répétitions et les incohérences* du texte ? Nullement : là *n'est pas le nœud de la question ?* Où est ce *nœud ?* Dans *l'impression que donnent les faits au lecteur :* celui-ci *acquiert la conviction, découvre, affirme... :* la vérité ressort de l'étude des faits.

Qui peut nier le caractère purement subjectif, personnel, hypothétique de la théorie ? Qui ne voit que l'argument principal, fondamental de toute la thèse, c'est l'étude approfondie de cette même thèse, sa vraisemblance *in se* qui fonde *la conviction* du lecteur indépendamment des autres preuves ?

Voici un autre passage, encore plus clair :

« La tâche de séparer les éléments du texte ainsi combiné, et de les répartir entre les divers auteurs, tâche dont on croyait autrefois venir à bout, en distinguant les noms de Dieu, serait au-dessus des moyens de la science, aujourd'hui que ce critère a perdu une grande partie de sa valeur, si l'on n'en avait trouvé deux autres qui conduisent BEAUCOUP PLUS SUREMENT au but. L'un est fourni *par l'histoire elle-même*. Nous avons fait voir au début de notre étude que les récits parallèles ne sont pas toujours d'accord entre eux, et *ces divergences reparaissent*, dans beaucoup de cas, *à quelques pages* et même *à quelques lignes* de distance, de manière que chacune des deux formes d'un récit se reproduit dans la suite respective de la narration. *Pour rétablir la forme respective d'un chacun, ou pour élaguer ce qui leur était primitivement étranger, on n'a donc qu'à joindre ensemble les parties qui représentent la même conception....* Un second critère, c'est *le style*... mais ici nous pouvons renoncer à faire valoir cet argument, après tous les autres que nous avons eus à notre disposition [2]. »

Quoi de plus clair ? La division du texte mosaïque entre trois ou quatre auteurs, — ce qui est toute l'exégèse moderne, — ne se fonde plus aujourd'hui sur la différence des noms de Dieu : ce critère a perdu une grande partie de sa valeur.

[1] R., p. 20.
[2] R., p. 194.

Elle se fonde sur deux nouveaux arguments : 1° *le style*, mais celui-ci peut être négligé sans compromettre la solidité de la démonstration ; — 2° *l'histoire*. L'histoire, voilà la preuve solide, irréfutable, la *plus sûre de beaucoup*.

Mais qu'est-ce que l'histoire ? Ce n'est rien autre chose que cet art merveilleux qui, dans un récit, en découvre deux, qui fait recoudre l'une à l'autre des narrations divergentes *à quelques pages ou à quelques lignes de distance*, qui permet de retrouver précisément la *forme primitive d'un chacun, en élaguant tout ce qui leur était primitivement étranger*, *en joignant ensemble les parties qui représentent* LA MÊME CONCEPTION. — Or cela, c'est le découpage lui-même, c'est cette analyse gigantesque qui a tranformé toute la Bible en une sorte de casse-tête, où chaque *page* et chaque *ligne* est une pièce rapportée.

Et quelle preuve nous donne-t-on que cette analyse, ce casse-tête est conforme à la réalité ? Il y en a plusieurs, nous dit-on ; les unes ont beaucoup perdu de leur valeur, d'autres sont beaucoup plus sûres, mais on peut les négliger : la grande et suffisante preuve est la vraisemblance même de l'arrangement. Le travail de marquetage et de rapiéçage est si bien fait, si ingénieux, si accompli qu'il démontre toute la théorie.

Il me serait facile de multiplier les citations. Aucun de ceux qui ont lu nos docteurs ne méconnaîtra que c'est là leur style habituel. Cette confiance absolue en leur système, cette médiocre estime des arguments positifs, cette conviction que leur thèse se démontre par elle-même, voilà leur ton naturel et ordinaire.

Je peux donc me résumer.

Le principal argument, la preuve vraiment solide et décisive du système allemand, ce n'est pas la langue, ce n'est pas le texte : — pour le commun des lecteurs, c'est l'autorité de ceux qui l'ont inventé ; — pour les savants, c'est sa perfection *en soi*, sa perfection *intrinsèque*, comme on dit en philosophie. Il est si bien étudié, si complet, si vraisemblable, qu'il est imposssible qu'il ne soit pas vrai.

Eh bien, tâchons de résister à l'entraînement de la mode, et à la fascination de l'autorité scientifique.

Osons regarder en face toute cette érudition germanique.

Que vaut-elle ? Peut-elle se servir à elle-même de preuve ? Le seul fait d'avoir pu élever ce gigantesque édifice est-il une démonstration de sa solidité ?

Evidemment non.

Je pourrais rappeler ici l'étrangeté, je me permettrai de dire l'extravagance du résultat. Cela est capital : la vérité est rarement étrange, elle n'est jamais extravagante.

Cette littérature toute apocryphe, — ces écrivains incapables de conserver un document, et incapables de l'altérer ; — ce livre énorme comparable à un jeu de casse-tête, tout formé de morceaux rapportés, — fait si négligemment que les contradictions et les incohérences y abondent, — fait si soigneusement que « *pour rétablir la forme primitive d'un chacun, on n'a qu'à joindre ensemble les parties qui représentent la même conception*[1] » — (je ne parle pas de l'idiotisme du peuple qui le reçoit, et de Dieu même dont la Providence complaisante a fait de ce salmigondis le code de la Révélation), — tout cela, disons-nous, a besoin de vraies preuves, des preuves les plus positives et les plus irréfutables. Le fait seul d'avoir inventé un pareil système, de l'avoir enrichi laborieusement de mille détails ingénieusement rapprochés, ne suffit pas à le démontrer. Cela est évident.

Je pourrais relever aussi les violences continuelles que le système fait au texte.

S'il s'agissait d'apprécier l'érudition hébraïque des nouveaux docteurs, leur subtilité, leur endurance au travail, comme on juge le mérite d'un jongleur ou d'un acrobate, — oh ! alors, il ne faudrait pas marchander notre admiration : ces gens-là sont au-dessus de tout.

Mais il s'agit de la vérité. Est-ce vrai ? Voilà la question. Je ne dis pas : est-ce bien imaginé ? Je dis : est-ce *vrai ?*

Pour que ce soit vrai, il faut non seulement que rien ne cloche, rien ne détonne, rien ne soit sacrifié, ni diminué, rien, absolument rien ; — mais encore que tout soit simple, naturel, aisé : c'est le caractère de la vérité.

Or votre théorie, leur dirai-je, ne peut se soutenir sans supprimer ou mutiler une foule de passages ; les explications insuffisantes, les omissions y abondent. Votre habileté même me met en méfiance. Qui ne sait qu'on peut faire dire tout ce que l'on veut à un texte ? Vous connaissez le proverbe vulgaire : Donnez-moi un mot d'un homme, et je me charge de le faire pendre. — Plus vous êtes subtil, plus le malheureux court risque d'être pendu.

Mais sans nous arrêter à ces questions de détail, nous aimons mieux porter la discussion plus haut.

Voici un principe qui peut passer pour un axiome dans la science : « une hypothèse n'est jamais une démonstration. »

Or, toute cette construction rationaliste, telle que Reuss vient de nous la présenter, abstraction faite des arguments linguistiques ou autres, — n'est qu'une hypothèse. Aussi ingénieuse, aussi complète, aussi vraisemblable, aussi judicieusement combinée, aussi merveilleuse que vous voudrez, mais exclusivement et uniquement hypothèse. Tout se réduit à la vraisemblance. Cela est ainsi parce que *cela paraît naturel ;* — cela *doit être* ainsi ; — *on ne voit pas* que cela puisse être autrement. Le lecteur attentif et intelligent *ac-*

[1] R., p. 194.

quiert la conviction, s'aperçoit, découvre, affirme..... L'histoire du déluge est composée par plusieurs auteurs, pourquoi ? Parce qu'elle se découpe vraisemblablement de cette manière : voilà tout. Helcias est l'auteur du Deutéronome, pourquoi ? Parce que le récit du livre des Rois s'explique vraisemblablement de cette façon et pas autrement. Pourquoi y a-t-il un code sacerdotal, et un document jéhoviste ? pourquoi l'un a-t-il écrit au temps de Jéroboam II, et l'autre au temps d'Esdras ? Parce que cette division ressort vraisemblablement du texte, ainsi que ces époques. Et ainsi du reste. Pourquoi les récits du Pentateuque sont-ils non une histoire, mais une épopée ? Cela se sent.

Il est vrai que ces Messieurs critiquent le système traditionnel ; ils le déclarent invraisemblable, impossible. Mais ils ne prouvent pas le leur : faits, dates, personnages, tout sort absolument de leur cerveau : hypothèse pure.

Eh bien, je dirai qu'il n'y a rien de plus fréquent dans l'histoire de la science que ces hypothèses hardies et brillantes auxquelles la subtilité d'un esprit puissant a donné une apparence de vérité, et dont la vogue, un moment irrésistible, n'a pas eu de lendemain.

Citons en quelques exemples.

La théorie des épicycles était une hypothèse astronomique imaginée pour expliquer les mouvements des corps célestes. Ces mouvements apparents, résultat sensible, pour nos yeux, de leurs mouvements réels, sont extrêmement compliqués. La planète paraît avancer et reculer alternativement d'une façon très capricieuse. Comme un orbite supposé tout simplement circulaire paraissait ne pouvoir rendre compte de ces allées et venues, on imagina de placer sur ce cercle primitif un second cercle, sur ce second un troisième, puis un quatrième, s'il le fallait, ... à peu près comme Reuss et Wellhausen supposent un 2e rédacteur E après le premier J, un 3e D après E, un 4e P après D, etc., etc... De cette façon tout était expliqué dans le dernier détail ; et il était impossible que tout ne le fût pas, puisque à la moindre difficulté on n'avait qu'à imaginer un nouvel épicycle. De même nos rationalistes sont sûrs de tout expliquer, puisque à chaque difficulté dans le texte ils en sont quittes pour imaginer un nouveau rédacteur.

Ce système, si commode, eut donc une vogue immense ; tous les astronomes du temps rivalisèrent pour le développer et l'embellir.

Cependant, les épicycles ont disparu : Copernic a fait oublier toute cette astronomie ingénieuse et chimérique. Comment cela ? En la réfutant ? Non, puisque elle répond nécessairement à tout. — Mais elle avait deux grands défauts : d'abord elle était horriblement compliquée, et la vérité est simple. Ensuite elle supposait des choses incroyables, par exemple, des corps matériels tournant autour d'un point imaginaire, attirés par le vide. — Est-il invraisemblable de penser que quelque jour la complication et l'étrangeté du système rationaliste, avec tous ses enchevêtrements, aura le même sort, à moins que l'incrédulité aux abois ne le maintienne opiniâtrément ?

Autre exemple encore plus célèbre. Tout le monde a entendu parler de la physique de Descartes. Mais bien peu de gens la connaissent réellement, bien peu ont lu ses livres. C'est un tort ; rien n'est aussi intéressant que cet essai hardi d'expliquer à priori toute la nature. Descartes dépasse tous nos rationalistes en habileté inventive. Son hypothèse rend compte de tout. Elle vous apprendra quelle est l'origine de l'univers, comment s'est formé le soleil, ce que c'est que les étoiles fixes, pourquoi les comètes ont une queue et pourquoi les planètes n'en ont pas, comment les planètes ont commencé à se mouvoir, pourquoi la terre tourne autour de son centre et la lune autour de la terre, pourquoi la lune nous montre toujours la même face, pourquoi les satellites de Jupiter vont vite et ceux de Saturne vont lentement, pourquoi les corps pesants tendent vers le centre de la terre et pourquoi le feu s'en éloigne, ce que c'est que les corps transparents et les corps opaques, ce qui fait que l'eau se change aisément en air et en glace, l'explication des marées, du flux et du reflux jusque dans le dernier détail, pourquoi l'eau de la mer emploie douze heures et environ vingt-quatre minutes à monter et à descendre, quelle est la nature de l'argent-vif, du bitume, de l'huile minérale, de l'argile, du charbon, du salpêtre, des métaux, pourquoi la mer est salée et les rivières ne le sont pas, la cause des tremblements de terre, pourquoi l'ambre et le verre attirent les petits fétus, pourquoi l'eau-de-vie brûle, quelles sont les qualités du verre, toute la théorie de la poudre à canon, de l'aimant (pour l'aimant seul, il y a dix pages)... Je passe une multitude d'articles. Enfin tout y est. « Il n'y a, dit fièrement Descartes en terminant son livre, aucun phénomène en la nature qui ne soit compris en ce qui a été expliqué en ce traité [1]. »

Et tout cela est tiré clairement, logiquement, sans effort, de deux ou trois principes fort intelligibles et fort naturels. Descartes considéra son hypothèse comme absolument démontrée par cet accord merveilleux entre elle et la réalité.

Tout son siècle l'a cru comme lui. Les plus grands génies du plus grand siècle de notre histoire ont embrassé le cartésianisme. Les écrits destinés à le développer et à le défendre formeraient une bibliothèque.

Qu'est-il devenu aujourd'hui ?

Ce ne serait pas une injure pour MM. Reuss et Wellhausen de leur dire que leur théorie biblique vaut cette théorie physique. A les comparer, on peut même dire que le cartésianisme est plus vraisemblable et plus naturel ; en revanche l'exégèse

[1] Principes de la philosophie, p. 416. Edit. Desrez, 1838.

nouvelle est plus savante et plus approfondie. Elle est soutenue avec le même zèle, reçue avec la même confiance presque universelle, développée avec la même sagacité. Elle a comme elle le concours des plus grands savants de l'époque, l'admiration naïve des ignorants, et ne rencontre aussi pour adversaires que quelques partisans obstinés et rétrogrades d'idées passées de mode, sans influence, et, dit-on, sans avenir.

Mais elle a, comme elle, un défaut capital et irrémédiable, c'est qu'elle est *a priori*. Elle n'est qu'une hypothèse. Rien ne peut remplacer le contrôle des faits.

Chose singulière ! Cette méthode hypothétique, *a priori* est aujourd'hui bannie universellement de la science : elle semble s'être réfugiée dans les études scripturaires. Les chimistes et les physiciens ne proposent qu'avec des ménagements et des réserves infinies les hypothèses qui nous semblent à nous, profanes, absolument démontrées ; ils ne se lassent pas de les vérifier : avant les expériences directes de Foucault, le système de Newton était couramment traité d'hypothèse probable ! Tous les historiens, depuis les Egyptologues et les Assyriologues, si voisins cependant des exégètes, jusqu'aux élèves de l'Ecole des Chartes, ne pensent jamais avoir assez vérifié les faits ni assez compulsé les documents. Seuls les Biblistes se cantonnent dans leur sagacité personnelle ; dans une question qui est avant tout une question de fait, ils se complaisent dans l'hypothèse qu'ils ont bâtie, et n'ont pas la moindre envie de la vérifier.

On dira peut-être que la vérification est impossible, que le contrôle des faits, à des époques si lointaines, fait défaut.

En ce cas, il n'y aurait qu'une chose à faire : attendre et ne pas se prononcer. Si l'hypothèse n'est pas vérifiable, elle reste douteuse, voilà tout.

Mais nous n'en sommes pas là. Il y a d'abord la vérification directe par les annales des peuples contemporains. L'Egypte et la Chaldée ont livré leurs secrets depuis les âges les plus reculés : voilà un contrôle des plus sérieux.

Que font les critiques allemands ? Appuient-ils une de leurs théories sur ces documents nouveaux ? Au contraire. S'il leur arrive d'en faire mention, c'est pour les plier à leurs idées préconçues, ou pour les écarter par des fins de non recevoir. Ainsi le chapitre XIV de la Genèse, qui nous raconte un épisode de l'histoire de la Chaldée, était regardé comme *mythique* par Reuss [1], il y a quinze ans ; aujourd'hui qu'il a reçu une confirmation éclatante, que tout est devenu certain, — noms de rois et noms de peuples, — que fait-on ? On nous déclare [2] que ce chapitre forme une source à part, complètement étrangère au reste du livre, et conservée par je ne sais quelle merveille pendant mille ans jusqu'à l'époque du jéhoviste.

¹ R. p. 347 et suiv.
² Driver, p. 23 et pass.

Ainsi encore, une foule de mots et de détails dans la Genèse nous ramènent à de vieilles sources chaldéennes. L'histoire de Joseph, les sacrifices du Lévitique ont une couleur naïvement égyptienne, non pas égyptienne en général, mais égyptienne de l'époque supposée. Que dit la critique ? L'auteur spécial qui a écrit la biographie de Joseph *était fort au courant des habitudes égyptiennes* [1]. — C'est le jéhoviste vivant dans le royaume d'Israël, au VIIIe siècle, et travaillant sur des légendes populaires : il a attrappé tout juste la couleur de l'Egypte du temps des Ramsès, il parle égyptien au besoin. — Croyez cela : le système critique l'exige.

Il y a encore la vérification indirecte. Rien de plus facile que de comparer ce qu'est le livre que nous lisons avec ce qu'il aurait dû être dans l'hypothèse rationaliste.

Je m'explique. Il ne peut s'agir de mots isolés, qui peuvent être des fautes de transcription, ou des adaptations à des habitudes plus récentes ; ni de citations, de gloses, d'additions, qui peuvent être le fait de commentateurs ou de copistes : tout cela, dans une question d'authenticité, ne prouve pas grand chose ni pour ni contre. Ce vieux texte, toujours le même, avait été copié et recopié, exclusivement en Palestine, depuis plus de mille ans, à l'époque de la Dispersion : quoi d'étonnant qu'il eût été çà et là un peu rajeuni, un peu augmenté ?

Mais il y a dans un grand ouvrage des caractères généraux, qui *font date*.

Ainsi un code publié sous la monarchie et dans l'intention de régler toute la vie civile et religieuse d'un pays devrait s'occuper largement de la royauté, de ses devoirs et des devoirs qu'on avait envers elle. Le Pentateuque, même le Deutéronome, composé dit-on sous Josias, l'omet presque entièrement : savez-vous pourquoi ? — C'est, dit Reuss, que la royauté était si bien établie *qu'il n'y a pas à s'en occuper* [2] (sic) !

Ainsi encore, un ouvrage composé ou mis en ordre à un moment où toute l'Asie, spécialement Israël, tremblait devant l'ambition féroce des rois de Ninive, devrait porter quelque reflet de la haine et de la crainte qu'inspirait Assur. Rien de semblable. Assur n'apparaît pas, sinon dans une généalogie, comme un frère cadet des Hébreux. Comment expliquer cela ? C'est que les compilateurs que nous savons, avaient à un haut degré le talent *de se transporter par l'imagination dans le temps où ils étaient censés écrire* [3].

Naturellement Reuss se moque de ceux qui trouvent une preuve d'authenticité dans ce fait que les lois sont toujours portées dans un camp [4], et qu'on parle toujours de l'occupation de

¹ Driv. p. 111.
² R. p. 117, 118.
³ K. p. 74.
⁴ R. p. 134.

Chanaan comme future. Cela n'est pas possible, dit-il : *quel législateur s'est jamais occupé de l'avenir* [1]?

Faut-il parler de ce contrôle modeste que peut exercer sur la pensée d'un homme la pensée des autres hommes ? Faut-il se demander quels égards ces savants de l'Allemagne contemporaine ont pour ceux des autres pays et des autres temps ?

Ici, absolument rien à dire. Leur infatuation va jusqu'au mépris et le mépris descend jusqu'à l'insulte. « Nous n'hésiterons pas à dire que le parti pris seul qui, par principe, s'interdit tout examen ou s'aveugle par habitude sur les faits les plus palpables, peut encore tenir à l'opinion traditionnelle ou essayer de la défendre. Cette défense ne s'en tient pas malheureusement à des arguments scientifiques plus ou moins spécieux ; elle opère souvent avec des assertions gratuites cent fois réfutées ou avec des élans de rhétorique qui doivent masquer l'absence de preuves, quelquefois même avec des grossièretés... [2] »

L'Allemagne et la science (j'entends l'Allemagne actuelle) c'est la même chose. Tous les autres hommes sont aveuglés par le parti pris ou plongés dans l'ignorance. Seuls nos nouveaux docteurs n'ont pas de parti pris, seuls ils jouissent de la pure lumière de la vérité.

Même actuellement, même en Allemagne, ceux qui ne pensent pas comme eux ne comptent pas. Je ne dis pas « ils ont tort ». Soutenir que ses adversaires ont tort, c'est une prétention commune et naturelle à tous ceux qui discutent. Non, — on ne les discute pas, on ne les examine pas, on ne les connaît pas. Ce sont des rétrogrades, leurs arguments sont *surannés* [3], *désormais sans force probante* [4].

Donc, en définitive, nos docteurs rationalistes en appellent à quoi ? A leur sentiment intime, à leur jugement personnel et à celui de leurs confrères en exégèse. Ils forment entre eux comme une espèce de tribunal souverain ; et là, ce n'est pas la raison, ce ne sont pas les faits qui décident, c'est une espèce de suffrage universel. Les savants viennent proposer chacun son élucubration particulière. Si elle déplaît, elle est fausse, c'est décidé, et il n'y a pas à y revenir. « L'authenticité mosaïque du Pentateuque a encore trouvé de très vaillants défenseurs dans ces dernières années, mais il sera superflu de dire ce que tout le monde sait, c'est que leurs travaux n'ont pas arrêté la marche du système dont nous venons de signaler les différents stades [5] ». Voilà tout ce qu'ils obtiennent. Leurs arguments sont classés comme faux uniquement parce qu'ils n'ont pas convaincu leurs adversaires, et n'ont pu *arrêter leur marche*.

Si au contraire l'élucubration nouvelle plaît, elle passe à l'état de *découverte* et fait *avancer la science* [1], ni plus ni moins que lorsque Pasteur constatait par une expérience décisive l'action d'un microbe nouveau, ou lorsque M. Maspéro déchiffre quelque cartouche éclairant d'un jour inattendu un point obscur de l'histoire égyptienne. Leurs expériences à eux, c'est l'ingéniosité de leurs cervelles ; leurs monuments, c'est cet éternel texte hébreu torturé et quintessencié une fois de plus ; leurs *découvertes*, c'est simplement quelque idée qui a jailli dans leur tête dans le silence de leur cabinet.

Voilà bien le triomphe absolu de l'*a priori*. Voilà le renouvellement du cartésianisme sur un terrain nouveau. C'est le même engouement, la même confiance, le même exclusivisme, la même apparence brillante et superbe... Mais n'est-ce pas aussi la même fragilité ?

Car l'Eglise a été cent fois témoin d'engouements de ce genre ; elle en a *toujours* triomphé. Elle a vu les anciens hérétiques établir leurs spéculations scandaleuses sur l'Incarnation et la Trinité, au nom de leur jugement personnel ; les réformateurs protestants sur le salut et la grâce, encore au nom de leur jugement personnel ; Rousseau et les Encyclopédistes, sur la théodicée et la révélation ; les positivistes, sur la philosophie en général, toujours en s'appuyant sur ce même jugement personnel. Et chaque fois l'erreur a été soutenue par l'enthousiasme des masses, l'appui de la science, la complicité des gouvernements ; chaque fois aussi ceux qui représentaient l'Eglise et s'obstinaient dans la tradition ont passé pour des attardés dont il n'y avait plus à tenir compte. Les siècles se sont écoulés et tous ces ennemis triomphants ont péri, et péri sans laisser de trace. Cette tradition si méprisée a survécu, elle survit, et elle survivra sans doute à bien d'autres assauts. Tout le regret sera pour ceux qui, par timidité et par faiblesse, se sont trop hâtés de se rendre, même souvent sans être bien convaincus. Dans leur zèle trop humain, ils se figurent à chaque nouvelle vague que la barque de l'Eglise va sombrer, et ils pensent que leur faiblesse la sauvera du naufrage. Mais la Vérité, toujours la même, dominant ces flots sonores et impuissants, les regarde avec une calme et divine pitié : « Hommes de peu de foi, leur dit-elle, pourquoi avez-vous douté ? » — Et ils se rasseoient dans la barque, honteux de leur inquiétude, et ramenés à une humble confiance en Celui qui est notre seul Docteur comme notre unique Maître.

(A suivre).

[1] R. p. 119.
[2] R. pag. 12.
[3] K. p. 126.
[4] R. p. 30.
[5] R. p. 30.

[1] K. Introduction, passim.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Que penser de cette décision du P. Matharan (*Asserta moralia*, n° 407) :

« Aux malades qui, à cause d'une indisposition habituelle, quoique *non grave*, ne peuvent rester à jeun, *on peut cependant donner* la communion, au moins au temps pascal, pour satisfaire au précepte de l'Eglise, et même plusieurs fois dans l'année par pure dévotion, selon certains théologiens ». (Apud *Cours élémentaire de Liturgie sacrée*, par le P. Velghe, 3e édition, Lethielleux, page 333.)

Quels sont ces derniers théologiens?

Marc et la Théologie de Clermont le défendent positivement. (Cl. Marc, 2e volume, n° 1570, dans la 4e édition).

R. — L'opinion ici formulée par le P. Matharan vise deux cas assez différents, que quelques auteurs ont grand soin de distinguer : 1° le cas de la communion pascale; 2° le cas de communions ordinaires dans le courant de l'année. Il existe en effet quelques théologiens qui enseignent comme suffisamment probable l'opinion large quand il s'agit de l'accomplissement du devoir pascal, mais la rejettent absolument dans la seconde hypothèse. Ce serait donc une erreur d'englober indistinctement dans la même probabilité les deux réponses.

1° *Communions ordinaires.* — Elbel est le patron principal et même, croyons-nous, le premier auteur de l'opinion ultra-large qui permet en toute hypothèse de passer par dessus la loi du jeûne eucharistique, quand il s'agit d'infirmes atteints d'une maladie à longue durée, mais sans danger de mort, qui ne permet pas de rester à jeun.

Voici ce qu'il ose enseigner dans sa *Conferentia XIV*, De SS. Eucharistia, cas. 2, n. 323 (édit. récente de Paderborn, 1892, *Theol. moral.*, part. VIII, p. 107). Nous résumons le cas proposé et sa solution.

Sempronius, vieillard à estomac débilité, ne peut franchir à jeun la distance qui le sépare de l'église sans se trouver mal. On demande s'il peut se présenter à la sainte communion après avoir pris, per modum medicinæ, quelque pastille réconfortante qui lui permette d'accomplir ses dévotions sans accident?

Elbel répond crânement *affirmative*, pour cette raison, dit-il, que notre bonne Mère la sainte Eglise ne peut avoir eu l'intention de soumettre à son précepte du jeûne eucharistique de pareils infirmes, qui ne pourraient jamais ou que rarement communier à jeun. Il ajoute que son opinion est partagée par Busembaum, Diana, Bonacina, — qui n'en soufflent pas mot : — car nous avons eu la curiosité d'y aller voir.

Elbel, même avec Diana, Busembaum et Bonacina, c'est peu, contre le sentiment presque unanime des théologiens moralistes qui, ou bien condamnent explicitement une pareille théorie, ou bien, quand ils n'en parlent pas expressément, la condamnent implicitement par leur manière absolue d'interpréter comme *gravissimum* le précepte du jeûne eucharistique.

D'Annibale, sans se prononcer personnellement avec une netteté suffisante, semble s'exprimer cependant d'une manière qui serait plutôt favorable à la probabilité de cette opinion que tiennent, dit-il, *theologi plures et graves*. « Plures et graves » est vite dit; encore faudrait-il en dire un peu plus, et indiquer ces théologiens *plures* et *graves*. D'Annibale se contente de renvoyer, en note, à S. Alph. VI, où la question n'est même pas posée dans les termes où nous la discutons. Il ajoute en note que, là-dessus, *a consuetudine cujusque loci recedendum non est.*

Scavini met très bien la question au point. Il vaut la peine d'être lu.

« *Quid, si infirmi morbus sit diuturnus nec tamen periculosus? darine potest ei communio etiam non jejuno, si sine cibo aut potu stare omnino non possit?*

« R. Posito hoc singulari casu (de quo tacet Alphonsus noster), conveniunt non licere communionem dare, si frequentius fieret per annum, tum quia esset contra praxim et piorum sensum, tum quia illusorium tunc redderetur Ecclesiæ præceptum de jejunio servando.

« An autem aliquando id liceat in anno, v. g., semel, bis, vel ter, diversi diversa opinantur. Alii absolute affirmant cum Elbel (qui citat Busembaum, Bonacinam et Dianam, qui tamen de hac re nihil habent), si talis fidelis solebat frequenter communicare, et nunc vehementer communicari optaret ; non est enim verosimile piam matrem Ecclesiam velle ipsum tanto auxilio destitui. Alii id permittunt tantum in Paschate, ad præcepto satisfaciendum... Alii absolute negant etiam pro Paschate communionem dari posse, nam lex jejunii strictissima est, ad sacramenti reverentiam inducta. »

En somme, nous ne connaissons aucun auteur qui prenne nettement à son compte et dans les termes démesurément larges qu'on a lus tout à l'heure l'opinion singulière d'Elbel.

Pour notre part, nous la condamnons tout net. Elle n'a pour elle ni une probabilité extrinsèque suffisante, en raison de son isolement même et de l'accord quasi universel des moralistes qui la repoussent, ni une probabilité intrinsèque qui soit un tant soit peu soutenable.

Qu'est-ce en effet que cet appel à la sensibilité maternelle de l'Eglise, qui est présumée ne pas vouloir laisser sans communions de temps en temps les pauvres fidèles incapables de jeûner? L'Eglise est une pieuse et bonne mère, à coup sûr ; mais la largesse miséricordieuse de sa discipline a des limites qui lui sont imposées par des considérations d'ordre supérieur, auxquelles elle a le devoir de déférer, par respect pour son divin Fondateur et Maître Jésus-Christ. La *reverentia Sacramenti* est ici *en soi*, et de l'avis de tout le

monde, chose extrêmement grave ; l'Eglise est sage quand elle en fait l'objet d'un précepte *gravissimum.* Peut-elle se départir de cette sagesse en faveur d'un fidèle qui n'est tenu par aucun précepte à recevoir la sainte Eucharistie, uniquement pour ne pas le contrister? La raison est puérile et pourrait mener loin, si on en voulait tirer toutes les conséquences logiques qui en peuvent découler dans les différents ordres de la législation ecclésiastique.

Qu'on porte à une personne malade le Saint-Sacrement en pleine nuit, de manière à la faire communier peu de temps après minuit, cela se conçoit, étant donné qu'on ait sur ce point toute permission ou dispense que de droit. Après tout, la règle qui veut qu'on ne transporte, hors l'église, le Saint-Sacrement qu'en plein jour et solennellement (sauf cas de péril de mort et de viatique), est moins sévère que celle du jeûne. Affaire d'indult à obtenir du Saint-Siège, ou même, en cas particuliers accidentels, affaire d'interprétation et d'autorisation épiscopale. Mais c'est tout ce qu'il est possible de concéder de plus large et de plus favorable à la piété des fidèles.

Encore faudrait-il tenir compte de l'effet produit sur le public par un semblable procédé, et ne pas l'employer là où il serait de nature à « étonner ». Si, au contraire, il est reçu qu'on porte ainsi la sainte Communion à minuit aux malades, nous pensons qu'on peut s'en tenir à cette coutume et c'est sans doute là ce qu'a voulu dire surtout D'Annibale dans le passage cité plus haut.

Quant à la solution d'Elbel, acceptée par Matharan, nous la rejetons absolument et ne croyons pas du tout qu'il soit licite de porter la sainte Communion (encore moins de la donner à l'église même, comme le veut Elbel) à une personne non dangereusement malade, et non à jeun, uniquement parce qu'elle a la dévotion de la désirer. Il n'y a rien ici qui contrebalance le précepte *gravissimum* du jeûne eucharistique. Il faut s'y tenir, comme d'ailleurs le Rituel le donne assez clairement à entendre : « Potest quidem Viaticum brevi « morituris dari non jejunis... Cœteris autem infir- « mis qui ob devotionem in ægritudine communi- « cant, danda est Eucharistia ante omnem cibum « et potum, non aliter ac cœteris fidelibus. »

C'est équivalemment ce qu'avait déjà décidé le Concile de Constance (ses. XIII) en ces termes : « Eucharistiæ sacramentum non debet a fidelibus « recipi non jejunis, nisi in casu infirmitatis aut « alterius necessitatis a jure vel Ecclesia concesso « vel admisso ».

Ce que Benoît XIV explique et commente avec sa netteté ordinaire : « Ut alicui expressis casibus « non comprehenso liceat, etsi non jejuno, sacra « participare mysteria , necesse erit eumdem « expressa dispensatione juvari, quæ porro dispen- « satio a nemine præter Romanum Pontificem « potest indulgeri ». (Epistola *Quadam de more,* 24 mart. 1756, § 4).

2o *Communion de Pâques.* — Pour la communion pascale, c'est une autre affaire. Les moralistes qui tiennent pour l'opinion large font remarquer, en effet, que là deux préceptes sont en présence : 1o le précepte *divin* du devoir pascal, pratiquement déterminé et formulé par l'autorité de l'Eglise ; 2o le précepte *ecclésiastique* du jeûne naturel comme disposition requise *in corpore* pour faire la sainte Communion. Or, en cas de conflit de deux préceptes, c'est le plus fort qui l'emporte.

De bons auteurs, *plures* et *graves* (c'est ici le cas d'employer ces deux mots), sont pour l'affirmative, peu nombreux, il est vrai, mais de bonne autorité, et n'hésitant pas à s'exprimer sur ce point en langage clair et décidé.

D'Annibale incline visiblement vers ce sentiment, nous l'avons dit. Haine y souscrit volontiers. Gury-Ballerini, sans rien décider personnellement, semble cependant l'adopter, quand il affirme que de très savants théologiens romains, consultés sur le point de savoir si la nécessité d'accomplir le précepte pascal suffisait pour exempter de la loi du jeûne eucharistique les fidèles malades dans le cas qui nous occupe, auraient répondu qu'il ne pouvait y avoir là-dessus aucun doute. Quels sont ces « savants théologiens romains ? » Ballerini ne le dit point, c'est dommage. On aurait aimé savoir au juste ce que peut peser leur autorité dans la balance de la probabilité. Quelques auteurs répètent, de confiance, l'assertion de Ballerini et ont l'air d'y attacher de l'importance. Pour nous, elle est nulle et n'a d'autre valeur que l'autorité même du P. Ballerini qui prend à son compte cette anecdote.

Ballerini dans son *Opus morale*, son œuvre de maturité définitive, rejette « ex professo » et très nettement l'opinion d'Elbel, en ce qui concerne les communions ordinaires. De la communion pascale, il ne dit pas un mot ; d'où l'on peut conclure deux choses : 1o que Ballerini n'est point partisan du sentiment large sur ce dernier point ; 2o que l'anecdote des « théologiens romains » rapportée dans les notes sur Gury est plutôt une simple citation que l'expression de son opinion personnelle.

Berardi *(Praxis Confessar.*, n. 4274) ne serait pas éloigné de consentir à une exception à la loi du jeûne en faveur des malades paschalisants si le cas n'était pas à peu près chimérique; et il l'est, dit-il, puique l'on a d'autres moyens pour assurer l'accomplissement du devoir pascal sans aller jusqu'à enfreindre le précepte du jeûne eucharistique.

Restent donc, pour justifier le *plures,* les trois noms d'Elbel, D'Annibale et de Haine (auxquels, d'après Berardi, il faudrait ajouter Tolet, ce que nous n'avons pu vérifier).

Tous les autres moralistes modernes que nous avons pu consulter, quand ils traitent expressément notre question, se prononcent nettement pour la négative. (Citons seulement : Marc, n. 1560. — Ærtnys, tom. 2, *De Euch.*, n. 106, q. 4. — Scavini, III, n. 254.)

Le silence des autres doit être évidemment compris dans le sens d'une interprétation stricte de l'obligation absolue et universelle du jeûne eucharistique, à part les cas exceptés par l'Eglise ou par l'enseignement commun des théologiens.

Gury condamne expressément l'opinion large dans les termes suivants :

« *An liceat aliquando dare communionem* « *infirmo non jejuno nec periculose decum-* « *benti, si morbus sit diuturnus ?*

« *Resp.:* Negandum est, attenta praxi actuali « Ecclesiæ, nisi morbus sit ejusmodi qui per se « periculum mortis inducere possit. — Attamen « theologi nonnulli id aliquando permittunt, si « morbus sit diuturnus nec unquam æger omnino « jejunus communicare valeat, modo raro fiat, « v. g. aliquoties in anno. *Sic Elbel.* — Sed « contradicit sententia *communissima* theologo- « rum cum Suarez qui asserit solum Papam hac in « lege dispensare posse. Reipsa S. Pontifex raro « et gravi tantum de causa dispensare solet. Vide- « tur vero tunc adesse ratio sufficiens ut inter- « dum Eucharistia post mediam noctem infirmo « administrari possit. » (Tom. II, 11.)

Comme on le voit, Gury ne distingue pas les deux cas que nous avons à dessein séparés au début de cette consultation. Sa réponse est universelle, et pour lui comme pour tous les autres, il n'est pas douteux cependant qu'il n'ait songé au cas de la communion pascale des infirmes. (Ita Bucceroni, *Inst. Mor.*, t. II, n. 597. — Lehmkuhl, II, n. 161.)

Nous concluons que l'opinion négative qui défend de donner la sainte Communion aux malades *non jejunis* en dehors du *periculum mortis*, est *communissima inter theologos*. L'autre, au contraire, n'a qu'un très petit nombre de patrons. Raison déjà de n'y pas adhérer sans graves motifs.

Au point de vue du raisonnement, est-elle plus solide ?

Elle met en avant un argument, un seul : l'argument tiré du conflit des deux préceptes, du jeûne naturel et du devoir pascal.

Au premier abord, la conclusion parait assez légitime.

Le plus faible doit céder devant le plus fort. Mais, à y regarder de près, est-il bien sûr que *in casu* le précepte du jeûne soit le plus faible ? Voilà qui n'est pas du tout certain ni aisé à prouver.

Ce précepte est bien ecclésiastique dans sa formule et sa détermination pratique, tout comme le précepte pascal d'ailleurs. L'est-il aussi au fond et dans toute sa raison d'être ? La *reverentia* due au Très St-Sacrement est *de jure divino ;* et aussi, *de jure divino et naturali* 1° le précepte qui veut qu'on fasse passer le bien public avant le bien particulier ; 2° le précepte qui veut qu'on évite le *scandalum populi.*

Or, la loi du jeûne eucharistique n'a pas d'autre raison d'être, d'autre objet, que d'assurer publiquement la *reverentia Sacramenti* et de prévenir efficacement le scandale inévitable des fidèles, que pourrait susciter toute manière d'agir qui viendrait lui porter atteinte.

Le précepte pascal pour un fidèle donné est *particulier*, et l'on sait, après tout, que celui-ci, pour des raisons graves, peut s'en trouver dispensé, comme de tout précepte positif. Où est pour lui la faute, s'il ne communie pas alors qu'il en est empêché précisément par une loi supérieure de l'Eglise ? S'il en souffre au point de vue de sa piété personnelle, c'est un mal, mais un petit mal, un mal d'ordre individuel.

Le précepte du jeûne eucharistique est une loi *d'ordre public* et fondée sur la *præsumptio periculi.*

L'enfreindre, même *in casu particulari*, c'est aller, semble-t-il, contre l'intention formelle de l'Eglise, qui aime certainement mieux voir un fidèle souffrir, que la loi du respect public du Saint-Sacrement énervée et bientôt rendue illusoire par des exceptions qui ne rentrent point dans la catégorie de celles qu'elle a eu soin de prévoir et de formuler expressément, afin que personne n'en ignore ; sans compter le *periculum scandali* qui pourrait résulter de ce fait qu'un curé ne se gêne pas pour donner la sainte Communion à des fidèles non dangereusement malades, qui ne sont pas à jeun, là où la loi du jeûne est strictement connue et appréciée comme *gravissima.*

Ainsi pense et raisonne le commun des auteurs et maitres de la théologie morale. Nous sommes de leur avis, et ne voudrions point du tout, *tuta conscientia*, mettre en pratique l'opinion d'Elbel et de Matharan, sauf pourtant la réserve qui suit.

Avec d'Annibale, nous croyons que là où existerait l'usage de porter la communion dans le temps de Pâques aux paroissiens non dangereusement malades et non à jeun, on pourrait licitement le conserver. Aucun scandale ni étonnement des fidèles n'étant à craindre, aucun péril public de diminution dans la *reverentia Sacramenti*, l'argumentation que nous avons rapportée ci-dessus perd beaucoup de sa valeur ; et, à supposer alors que les deux préceptes conservent à peu près une sorte d'équivalence *de jure divino*, on pourrait pratiquement regarder comme prédominant celui que l'interprétation publique de la communauté chrétienne regarderait comme tel.

Et encore avons-nous besoin de nous appuyer un peu sur l'autorité des théologiens *plures* et *graves* qui soutiennent l'opinion large, pour trouver légitime une pareille coutume. Notre avis est que si elle était déférée à Rome, elle serait très probablement désapprouvée. *In dubio*, après coup, on peut s'en tenir provisoirement aux apparences assez sérieuses de probabilité qu'elle présente. Mais, nous ne pensons pas qu'il soit licite de l'introduire là où elle n'existe pas. L'enseignement quasi unanime des théologiens et la régidité bien

connue de la pratique de l'Eglise en matière de jeûne eucharistique, nous paraissent s'y opposer absolument.

Mais en revanche, avec Gury et autres, nous croyons que l'urgence du précepte pascal l'emporte sur la loi rituelle qui défend de porter le Saint-Sacrement aux fidèles pendant la nuit. Il y aurait donc lieu en pareil cas d'en référer à l'évêque, auquel il appartiendrait, ou de se munir à Rome d'un indult habituel, ou de résoudre, *in casibus particularibus,* la difficulté en autorisant le port nocturne de la sainte Eucharistie aux malades qui ne peuvent rester à jeun. Cette solution paraît fort sage et très suffisante pour répondre aux besoins ordinaires de la pratique.

Car enfin, le cas visé dans la présente consultation est rare. Raison de plus pour y pourvoir par les moyens accidentels que peut autoriser la théologie morale, sans en prendre occasion pour faire une brèche régulière à la loi *gravissima,* et si bien fondée sur des raisons d'ordre public, du jeûne naturel requis comme *dispositio corporis* pour recevoir la sainte Communion.

Nous nous permettrions donc de trouver un peu trop large le texte du P. Velghe auquel notre correspondant fait allusion. Citons-le en entier :

« Les malades qui communient par dévotion « doivent recevoir l'Eucharistie avant toute boisson et nourriture, ou même potion médicale, « comme les autres fidèles. Toutefois, si la maladie « ne leur permettait pas de rester à jeun, on pourrait avancer l'heure, et leur donner la communion à partir de minuit, comme cela se fait ordinairement dans les maisons religieuses.

« Quant aux malades qui vivent dans le monde, « comme on ne dispense que difficilement de la « loi qui défend en certains diocèses de porter la « communion aux malades pendant la nuit, à « moins qu'il ne s'agisse du Saint Viatique, nous « ne pouvons donner au curé de meilleur conseil « pour pourvoir au bien spirituel de ces âmes, que « la règle que nous avons été heureux de trouver « dans le P. Matharan *(Asserta moralia,* n. 407) : « Aux malades qui, à cause d'une indisposition « habituelle quoique non grave, ne peuvent rester « à jeun, on peut cependant donner la communion « au moins au temps pascal pour satisfaire au « précepte de l'Eglise, et même plusieurs fois dans « l'année par pure dévotion, selon certains théologiens. »

Tout ce qu'on trouve chez « certains théologiens » n'est pas par là-même bon à admettre. La dernière partie de cette réponse « et même plusieurs fois dans l'année par pure dévotion » est absolument insoutenable.

L'autorité du P. Matharan, jointe à celle d'Elbel, ne suffira pas, croyons-nous, pour la faire jamais pénétrer dans l'enseignement de la théologie morale. C'est une singularité et, en un certain sens, une nouveauté qui n'est vraiment pas suffisamment probable.

Quant à l'autre partie, « au moins au temps pascal », nous avons dit en quoi elle était plus acceptable, et dans quelle mesure on pouvait l'admettre.

Que s'il est des diocèses où l'on se montre plus difficile à permettre de porter la communion la nuit qu'à relâcher la loi générale du jeûne eucharistique, nous n'avons qu'une réflexion à faire là-dessus : c'est une erreur théologique à réformer, le second précepte étant infiniment plus grave et plus universel que le premier. Nous avons peine à supposer que les évêques, consultés là-dessus, ne seraient pas de notre avis.

Q. — J'aimerais bien savoir ce que vous pensez du cas suivant.

Une personne très pieuse, faisant la communion fréquente, a le don de découvrir les sources. Et voici comment elle s'y prend. Tout en se promenant, elle tient à la main un objet quelconque, chapelet, crucifix, etc. A un moment donné, cet objet s'agite, sans que la personne y soit pour rien. On creuse à l'endroit même, et toujours une belle source s'y trouve, même à 10 mètres de profondeur.

Avouez que c'est mieux encore que la branche de coudrier.

Un bon curé a cru faire assez pour cette pieuse femme en lui disant d'écarter, dans son intention, l'intervention des mauvais esprits. Mais depuis quand Lucifer ou Baalzéboub ou Léonard ont-ils promis d'obéir aux intentions d'une pieuse femme ?

Réponse, je vous prie, à l'occasion.

R. — Si le fait raconté est vrai, dans son infaillibilité et dans sa régularité, il semble difficile de ne pas conclure à une manifestation d'ordre préternaturel.

On s'est déjà battu les flancs pour expliquer, par le magnétisme ou tout autre fluide mystérieux, les cabrioles de la baguette de coudrier. A l'extrême rigueur, comme le même moyen était toujours en cause, il n'était pas absolument absurde d'imaginer que le coudrier pût céder mécaniquement à l'influence d'une source d'eau ; il est tant d'attractions et de répulsions dans la nature, qu'on est réduit à simplement constater, faute de pouvoir en donner les raisons !... Laissons donc pour ce qu'il vaut le système de la baguette de coudrier.

Mais la personne en question se sert de *n'importe quel objet,* chapelet, médaille, crucifix, etc. Voilà qui met en déroute le principe de la proportion logiquement nécessaire de l'effet avec ses causes propres.

La conclusion s'impose : le chapelet, pas plus que le crucifix ou la médaille, n'a rien par lui-même qui soit « cause propre et suffisante » du mouvement qui l'agite au voisinage d'une source. Que mettre en cause alors ? L'eau ? Certes non ; car alors toute personne quelconque devrait réussir dans les mêmes conditions ; tout chapelet, tout crucifix devrait se mouvoir de la même manière devant une source d'eau restant identique à elle-même.

La personne pieuse, alors ? Pas davantage. Elle ne peut mouvoir ces objets ni par la pensée, étant ignorante de l'existence de la source ; ni par la volonté, pour la même raison, *ignoti nulla volitio ;* ni par sa sensibilité, à moins d'admettre que la source exerce sur son système fluidique, nerveux ou autre, une action qui se traduit par le mouvement bizarre des objets qu'elle tient à la main. Cette supposition paraît bien invraisemblable [1].

Ce n'est pas le corps humain, en tant que tel, qui pourrait servir d'intermédiaire au phénomène ; car alors il devrait se produire avec n'importe qui, et ce n'est pas le cas. Ce n'est pas non plus le corps de cette personne en particulier ; car on ne nous la donne point comme présentant des anomalies par où elle se distinguerait des autres.

Force nous est donc de conclure qu'il y a ici manifeste disproportion de l'effet produit avec les moyens employés. Il faut chercher ailleurs, et puisque aucune explication naturelle ne se présente, il faut remonter plus haut.

Mais voici l'embarras : si le mouvement de ces objets est vraiment extranaturel, à qui l'attribuer ? A un bon ou à un mauvais ange ? A Dieu ou au diable ?

Le caractère divin n'est point nettement affirmé ici, non plus d'ailleurs que le caractère diabolique. Aucune circonstance mauvaise (du moins, on le suppose) ne se révèle dans l'ensemble du phénomène. C'est là, à vrai dire, le point capital qu'il conviendrait de bien éclaircir ; seul le curé ou le confesseur de la personne pieuse pourrait se renseigner exactement là-dessus. Nous regrettons un peu que notre correspondant ne souffle pas mot de ce détail souverainement important.

Admettons donc qu'il n'y ait rien de mauvais moralement dans les *adjuncta* de l'opération ; rien non plus de manifestement bon, sanctifiant, édifiant, qui nous autorise à conclure au miracle. Que faire alors ? — Suspendre son jugement, et rien de plus, au moins jusqu'à plus ample informé. Ne rien conclure, tant qu'une circonstance nettement accusée ne sera pas venue donner à l'œuvre sa caractéristique : et elle viendra, car elle vient toujours.

Quant à la pratique, nous ne voyons pas sur quel bon motif on interdirait à cette personne la continuation de ses expériences, réserve faite bien entendu du *scandalum populi*, s'il est à craindre, auquel cas on aurait le devoir de cesser. Qu'elle opère *privatim*, sans publicité ni tapage, et cet inconvénient pourra être évité. Affaire de prudence et limites sages à déterminer, suivant le jugement du curé, comme il arrive pour tous les cas où le scandale du peuple est à craindre.

Mais ceci dit, nous n'apercevons pas où serait l'*illicéité* intrinsèque de l'acte. Par quelle loi naturelle, divine ou ecclésiastique, est-il défendu de procéder à un exercice de tous points innocent *in se*, pour cette seule raison qu'on n'en connaît pas l'explication ?

Vaine observance, dira-t-on ? Mais non, puisque cette personne en détourne nettement son intention. Et, pour le dire en passant, nous trouvons très bien que son curé lui recommande de régler honnêtement et pieusement les dispositions de sa volonté. Cela ne changera pas assurément la nature du phénomène ; mais cela suffit pour la mettre personnellement à l'abri d'un péché possible, et c'est bien quelque chose.

Puisqu'il n'y a aucune raison positive de croire à l'intervention du diable, le danger probable de coopération à un pacte illicite est écarté, et dès lors l'opération rentre pratiquement dans la catégorie des actes indifférents.

Malgré cela, le directeur spirituel de cette personne aurait tort, à notre avis, de lui laisser toute liberté d'action. Il y a subjectivement pour elle, et objectivement, péril possible, et même probable, d'intention et de coopération mauvaises : raison suffisante pour s'abstenir, à moins qu'il n'y ait motif de nécessité ou d'utilité sérieuse pour agir, et alors le service rendu au prochain, *charitas in proximum*, autorise, toutes proportions gardées dans l'*ordo charitatis*, à laisser un peu transitoirement de côté son propre intérêt spirituel, *charitas in seipsum*.

Mais il reste bien entendu qu'au moindre indice sérieux, à la moindre circonstance morale mauvaise et suffisamment accusée, le danger de coopération à une œuvre diabolique devenant probable, on a le devoir de s'abstenir.

Voilà pourquoi nous regrettons que notre correspondant ne nous ait pas mis à même d'apprécier en meilleure connaissance de cause ce côté fort intéressant de la question.

Nous profitons de l'occasion pour prier tous ceux qui nous consultent, surtout en pareille matière, de développer avec tous les détails possibles les circonstances des cas qu'ils soumettent à notre jugement. Qu'ils ne craignent pas d'excéder, ni d'en écrire trop long. La sûreté et la justification de nos réponses en seront d'autant mieux

[1] Nous employons à dessein le mot « paraît ; » et nous ne donnons notre conclusion qu'à titre d'opinion plus probable, non pas comme certitude définitive.

Pour affirmer absolument que le phénomène ne procède pas de causes naturelles, il faudrait ou bien 1° montrer les causes supra-naturelles d'où il émane, ou bien 2° montrer qu'il présente dans sa manifestation une contradiction formelle avec l'ordre certain et normal des lois de la nature. Or le 1° est impossible *in casu*. Quant au 2°, il serait difficile de l'établir absolument. L'excitabilité du système nerveux sous influence de corps étrangers n'est point chose naturellement impossible, loin de là. Reste à savoir dans quels cas peut ou ne peut pas s'exercer cette influence, dont l'appréciation supposerait une connaissance exacte de toutes les propriétés du système nerveux et de la source d'eau.

Il faudrait, dans cette hypothèse, que le mouvement fût communiqué aux objets par la personne elle-même, après ébranlement intérieur et inconscient de sa propre sensibilité. Les éléments de la question posée ne nous permettent pas de porter un jugement décisif sur ce point spécial.

garanties. Il faut quelquefois un dossier considérable pour juger avec certitude morale de bonne justice une simple affaire de contentieux civil devant les tribunaux humains. Il en est exactement de même dans la résolution des cas de conscience par la théologie morale.

Q. — 1° Un curé peut refuser publiquement la sainte communion à un pécheur public. Mais doit-on regarder comme pécheresse publique une dame très pieuse (??) qui, par un orgueilleux entêtement et contre toute raison, s'est opposée à l'entrée en religion de sa fille, âgée de 28 ans?

Cette pauvre enfant, sûre de sa vocation et décidée à la suivre, a dû se passer du consentement de sa mère et ne pas tenir compte de son opposition déraisonnable. Mais depuis, cette dame, cette singulière chrétienne est devenue furieuse comme une lionne. Elle publie partout qu'elle ne parlera jamais aux personnes qu'elle soupçonne avoir aidé la vocation de sa fille, surtout au confesseur de sa fille ; et cependant elle reçoit la sainte communion plusieurs fois par semaine de la main de ce prêtre ; elle communie à côté de personnes auxquelles elle refuse de parler.

Est-ce là un scandale public qui légitimerait le refus public de la sainte communion?

2° Un confesseur peut-il priver de la sainte communion une personne pieuse qui, sans raison suffisante, s'obstine à ne jamais assister à la grand'messe le dimanche?

R. — Ad I. Il serait un peu dur d'appeler *pécheresse* publique une dame pieuse qui communie plusieurs fois par semaine. Si elle a commis une faute en s'opposant obstinément à la vocation religieuse de sa fille, ce qui est vrai *per se loquendo*, pourrait-on affirmer avec certitude que la faute a été grave subjectivement? Dans le cœur d'une mère, si fortement attachée à sa fille, quels sentiments peuvent troubler l'intelligence et agiter la volonté, en présence d'une séparation si pénible à la nature? Ne peut-il pas arriver que cette mère n'ait pas conscience de pécher mortellement et que, même après le départ de sa fille, elle se croie toujours en droit de la réclamer?

La douleur qu'elle ressent, de la part de sa fille, explique et légitime suffisamment son attitude aux yeux du public. Dans cette attitude, il n'y a rien d'infamant.

Le refus de parler au confesseur qui a dirigé la jeune fille dans sa vocation, et aux autres personnes qui ont pu favoriser ou approuver son projet d'entrer en religion, vient ou peut être regardé comme venant de la même source, c'est-à-dire de la douleur persistante de la pauvre mère, et non pas sans doute d'un sentiment de haine.

C'est au confesseur qu'il appartient de juger au for interne, d'éclairer la conscience de sa pénitente, de l'élever peu à peu au-dessus des sentiments purement naturels, et de la faire entrer dans les vues plus hautes de la Providence, que sans doute elle remerciera éternellement dans le ciel, si elle fait enfin généreusement le sacrifice qui lui est demandé. Si le confesseur juge qu'il peut l'absoudre, et lui laisser faire ses communions, il nous semble qu'il n'y a lieu pour personne de s'inquiéter, ni de se scandaliser. Il faut quelquefois savoir attendre beaucoup du temps.

Ad II. L'assistance à la messe paroissiale n'étant plus aujourd'hui de précepte, il serait bien difficile de priver de la sainte communion une personne pieuse qui se contenterait d'entendre une messe basse le dimanche. Il conviendrait assurément, surtout en certains lieux, de l'exhorter vivement à assister à la messe paroissiale; mais on ne pourrait l'y obliger sous peine de refus des sacrements.

Q. — On lit dans le numéro du 15 octobre 1896, dans « le catéchisme, » p.901 : — « Vous éviterez de laisser penser aux enfants que toute faute contre la chasteté est grave, en donnant un faux sens à l'axiome : « non datur parvitas materiæ in luxuriæ. »

On demande quel est le véritable sens de cette pensée, et quelles sont les fautes qui ne sont que vénielles *in materia luxuriæ*.

R. — Nous avons reçu plusieurs questions semblables au sujet de cette recommandation très juste et très prudente, d'où nous concluons qu'il ne sera pas inutile d'exposer avec quelque détail les distinctions à faire en cette matière délicate.

Bien que la question présente se borne à l'objet, nous considérerons aussi la chose du côté du sujet, parce qu'il y a tout autant de remarques à faire sur le sujet que sur l'objet, et parce que la recommandation sur laquelle on nous consulte, ne distinguant pas entre objet et sujet, s'applique également à l'un et à l'autre.

I. Du côté de l'objet, il y a lieu de faire une première distinction très importante entre deux choses qui sont souvent confondues : ce qui est *déshonnête, inhonestum*, et ce qui est *luxurieux, luxuriosum*.

Ce qui est formellement luxurieux est défendu *sub gravi;* c'est quant à cet objet que l'axiome « Non datur parvitas materiæ » a son application.

Ce qui est simplement déshonnête sans être aucunement luxurieux et sans créer le danger de la luxure, ne rentre aucunement dans l'axiome précité. Il pourrait y avoir péché grave, si le déshonnête était porté à un degré exorbitant ; mais, de règle générale, ce qui est purement déshonnête n'est pas matière à péché grave.

Mais il est assez ordinaire que les choses déshonnêtes portent à la luxure. Comme ce danger existe assez fréquemment, les choses déshonnêtes, prohibées déjà en elles-mêmes à cause du désordre qu'elles renferment, le sont encore à cause du danger de luxure qu'elles entrainent. Si le danger est grave et prochain, elles sont prohibées *sub gravi*, et, en raison de la luxure qu'elles provoquent, elles rentrent dans le champ de l'axiome « Non datur parvitas materiæ. » Mais si le danger n'est que léger et éloigné, elles ne participent pas à la malice de la luxure d'une manière assez complète pour être défendues *sub gravi;* dans ce cas elles ne rentrent pas dans l'axiome précité.

C'est pourquoi les théologiens, quand ils examinent la gravité de certains actes au point de vue de la chasteté, se demandent si ces actes influent gravement ou légèrement pour porter à la luxure.

Une seconde distinction à considérer et sur laquelle on n'arrête pas toujours assez son attention, c'est celle qui existe entre les diverses affections qui se témoignent extérieurement par des actes semblables : paroles aimables, poignées de mains, caresses, baisers.

Ces signes extérieurs peuvent être de pures civilités, des marques de tendresse filiale, d'affection fraternelle, d'amitié ; mais ils peuvent aussi être les marques d'une affection désordonnée et luxurieuse. Dans le premier cas ils sont, en eux-mêmes, exempts de péché ; dans le second cas ils sont coupables, à cause du sentiment dont ils sont l'expression et dont ils contractent la malice.

Si l'affection est gravement répréhensible, les signes qui la manifestent sont matière grave. Mais s'il s'agit d'affections légèrement coupables, comme sont au jugement de saint François de Sales des amitiés trop naturelles, les signes qui en témoignent ne sauraient, par eux-mêmes, constituer une matière grave.

Toutefois, dans l'usage des signes d'affection bonne ou légèrement mauvaise, il faut tenir compte de plusieurs éléments, et en particulier du danger qu'ils peuvent offrir de conduire à quelque faute de luxure.

Il est en effet constaté par l'expérience que des amitiés trop naturelles et dans lesquelles on accorde trop à la sensibilité, peuvent facilement dégénérer en amitiés purement sensuelles et luxurieuses. Et les témoignages extérieurs qu'on donne ou qu'on reçoit quand le cœur est déjà gagné à la sensualité, offrent un grave danger pour la vertu. On peut faire une remarque semblable au sujet des affections licites, bien que le danger y soit plus éloigné : la sensibilité peut être facilement mise en jeu, et mêler à ce qui autrement serait bon un levain d'affection défendue.

Il peut donc arriver que des signes d'affection qui, en eux-mêmes, seraient bons ou légèrement illicites, deviennent gravement coupables en raison du danger prochain auquel ils exposeraient de tomber dans quelque faute grave en matière de luxure. Etant donné que la faute à laquelle on s'expose soit grave, si le danger est prochain on contracte toute la malice de la faute à laquelle on s'expose, mais la culpabilité diminue à mesure que le danger est moins prochain. Elle deviendrait nulle si le danger était si éloigné qu'un homme prudent jugeât qu'il n'y a pas à en tenir compte.

On peut déduire des notions qui précèdent, qu'il serait aussi contraire à la vérité qu'à la prudence d'expliquer l'axiome « Non datur parvitas materiæ » de telle sorte que les enfants ou les adultes en concluent que tout ce qui est déshonnête, toute marque d'affection même sensible, est matière à péché mortel. Il n'y a de mortel que ce qui est formellement luxurieux ou présente un danger prochain de tomber dans la luxure.

Ces notions sont applicables à tous les âges, mais il y a lieu d'en tenir compte surtout avec les enfants. Tant qu'ils demeurent, par l'heureuse innocence de leur esprit et l'enfance de leur corps, étrangers à toute excitation luxurieuse, ils peuvent se rendre coupables de choses déshonnêtes, mais non de fautes qui rentrent sous l'application de l'axiome « Non datur parvitas materiæ. » L'objet matériel fait défaut.

Ce n'est pas une raison pour ne pas les détourner de tout ce qui est déshonnête. Il le faut faire, parce qu'en ces choses déshonnêtes il y a déjà matière à péché et que, prédisposés au mal par le défaut de modestie, ils tomberaient infailliblement dans les péchés de luxure aussitôt que la tentation s'en ferait sentir. On ne saurait trop les prémunir contre ce danger.

Mais ce serait les tromper, fausser leur conscience et les exposer à une foule de péchés graves sans matière suffisante, que de leur dire ou donner à entendre que toute immodestie est péché mortel.

II. Ces considérations prises de l'objet se complètent par celles qui se tirent du sujet.

Pour qu'un péché soit grave, il ne suffit pas que l'objet en soit grave en lui-même, il faut encore qu'il soit grave dans l'estimation de celui qui le commet. L'ignorance du mal qui s'y trouve ou de la gravité de ce mal, si elle n'est pas elle-même imputable *sub gravi*, empêche le péché d'exister ou d'être grave.

Or, en matière de luxure, l'ignorance peut exister et persévérer assez longtemps dans l'esprit des enfants.

Il arrive quelquefois que les sensations mauvaises ont été éveillées chez eux à un âge assez tendre et qu'ils cherchent dans ces sensations une satisfaction désordonnée dont ils ignorent la nature et la gravité. Ils peuvent être dans la bonne foi au sujet de ces actes et n'y voir aucun mal, ou bien n'y voir que le mal des immodesties qui accompagnent cette recherche, sans connaître ni même soupçonner celui que renferme la satisfaction mauvaise. Et ainsi ce qui serait objectivement matière grave de luxure, se trouve être matière nulle ou légère dans le sujet.

Si les enfants et les jeunes gens qui sont dans ce cas exposaient leur manière d'agir en demandant s'il y a du mal, le confesseur devrait, en y mettant la prudence voulue, les avertir sans leur déguiser le mal. Mais ce qui caractérise le mieux leur bonne foi et leur ignorance, c'est qu'il ne leur vient pas même à l'esprit la pensée de rien demander qui fasse comprendre au confesseur où ils en sont sous ce rapport. Et comme le confesseur doit user de la plus grande prudence pour ne pas s'exposer avec les enfants à leur apprendre le mal qu'ils ne connaissent pas, il est obligé, même quand ils s'accusent de vilaines choses, de se tenir